

La interpretación plotiniana del carácter artificialista de la generación demiúrgica en el *Timeo**



Malena Tonelli**

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de La Plata – CONICET

Resumen

En el presente trabajo analizaré el primer capítulo del tratado III 9 (13) de las *Enéadas* y los tres primeros capítulos de III 2 (47) en los que Plotino alude –explícita o implícitamente– al *Timeo* de Platón en función de la asimilación de su segunda hipóstasis con el demiurgo. El estudio no solamente se centra en los puntos de contacto que pueden establecerse entre ambas nociones, sino que, y fundamentalmente, aspira a explicitar aquellos contrastes que tradicionalmente se ha entendido que presentan ambas figuras. Intentaré mostrar que esas diferencias no implican necesariamente un distanciamiento por parte de Plotino respecto de Platón, sino que ponen de manifiesto la práctica filosófica plotiniana en función de su método exegético.

Palabras clave

Platón
Plotino
noûs
diánoia
prónoia

Abstract

In the present work I will analyze the first chapter of Enneads III 9 (13) and the three first chapters of III 2 (47) in which Plotinus refers to Plato's *Timaeus* –implicitly or explicitly– in order to identify his second Hypostasis with the Demiurge. The study deals not only with the contact points that can be established between the two notions but fundamentally it aims to specify those contrasts that traditionally are thought to be present in both figures. I will try to demonstrate that those differences do not necessary imply Plotinus is distancing from Plato, but that they express the plotinian philosophical practice and his exegetic method.

Key words

Plato
Plotinus
noûs
diánoia
prónoia

* Si bien el término “artificialista” no está aceptado por la RAE, me permito hacer uso de él en función de la caracterización corriente del tipo de causalidad analizada en el presente trabajo.

** Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Becaria Posdoctoral (CONICET). Docente de Historia de la Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata).

1. Introducción

1.a. La importancia del *Timeo* en la Antigüedad

1. He seguido, para las citas en este trabajo, la traducción del *Timeo* de F. Lisi con algunas modificaciones.

2. Cfr. Claghorn (1954: 1).

3. Proclo, *In Tim.* I 76; cfr. Tarrant (2000: 55).

4. Dillon (2003: 80; 2005: 24-25).

5. Cfr. Rivaud (1956: 3).

6. Reale (2003: 583).

7. Ferrari (2005: 1).

8. Cfr., por ejemplo, Bréhier (1953: 28-29). También, Dufour (2006: 207-236).

9. Cfr. Porfirio, *Vida*, 13-14; al respecto, Charrue (1978: 37) afirma: "El estudio de los textos por una explicación gramatical o literaria tal como ha sido practicada durante mucho tiempo en Alejandría (bajo la égida de Aristarco y Dídimo), tiene como firme y absoluto principio no salirse nunca de la letra y dar a cada palabra largas explicaciones gramaticales, ideas eruditas sobre cada empleo".

10. Cfr. Vernant (1994: 185), quien explica que el trabajo de exégesis alegórica en los mitos de Homero "sustituye los datos propios del relato por equivalentes simbólicos, efectúa su transposición al vocabulario de la cosmología, de la física, de la moral o de la metafísica.

El mito resulta así purificado de los absurdos, las inverosimilitudes o las inmoralidades que provocan el escándalo de la razón, pero a costa de una renuncia a lo que es en sí mismo, negándose a tomarlo al pie de la letra y haciéndolo decir cosas muy diferentes de las que buenamente tiene intención de contar. Este tipo de hermenéutica había de encontrar su expresión más espectacular en el estoicismo y el neoplatonismo".

11. Cfr. Charrue (1978: 40).

12. Cfr. Santa Cruz (2000: 11).

La influencia del *Timeo*¹ de Platón en la filosofía posterior es prácticamente indiscutible. Ya desde Aristóteles, de quien se ha afirmado que se refiere a este diálogo más que a ningún otro,² pasando por Crantor, quien, según afirma Proclo, había redactado un *Comentario al Timeo*³ e incluso Jenócrates, maestro de Crantor, quien había tomado posición acerca del modo de interpretar sus doctrinas. De hecho, Dillon afirma que las especulaciones cosmológicas en el seno de la Antigua Academia se centraban en el *Timeo*,⁴ tanto con Espeusipo como con Jenócrates a la cabeza. El estoicismo y el epicureísmo, según sostiene Rivaud,⁵ también han sufrido la influencia del *Timeo*. Por otra parte, los filósofos del llamado platonismo medio, sostiene Reale, "extrajeron de ese diálogo las estructuras esenciales que les permitieron compendiar el pensamiento de Platón;"⁶ al menos eso puede suponerse si se tienen en cuenta los fragmentos de Numenio y de Plutarco, o el *Didaskalikós* de Alcino o el *Comentario* de Galeno, que conducen a pensar en esa dirección. Un siglo más tarde, tanto Plotino como luego Porfirio produjeron –cada uno a su modo– exégesis o comentarios (respectivamente) del *Timeo* y, finalmente, ya en el siglo V, Proclo redactó (igual que lo había hecho Jámblico) su *Comentario al Timeo*, que se conserva completo y que sirve como fuente para establecer la enorme influencia que este diálogo ha tenido. Por otra parte, se conserva el *Comentario* de Calcidio en latín (del siglo IV), que sirvió de fuente para la Edad Media latina y extendió la profunda influencia del diálogo en ese período. Por estos motivos, considero pertinente recordar las palabras de Ferrari:

El *Timeo* fue no solo el diálogo platónico más leído y comentado por los autores antiguos, sino que fue principalmente el escrito que ha influido de modo más consistente y duradero en la formación del "platonismo", es decir sobre la sistematización progresiva del pensamiento de Platón, que desde los primeros siglos de nuestra era ha comenzado a tener el carácter de un verdadero sistema filosófico.⁷

1.b. El método de Plotino

Por todos estos motivos, entiendo que resulta clave reparar en la interpretación plotiniana del *Timeo* puesto que se trata de un diálogo esencial para cualquiera de los pensadores de la Antigüedad. Sin embargo, Plotino presenta un modo peculiar de tomar las doctrinas anteriores y muchos se han preguntado si acaso traiciona los dichos de sus predecesores,⁸ es decir, si deforma el pensamiento de aquellos con el fin de justificar sus propios supuestos. En efecto, es habitual encontrar en las *Enéadas* citas descontextualizadas, fundamentalmente de los diálogos platónicos, y combinadas de manera tal que su sentido llegue a quedar transfigurado. A este respecto, Charrue explica, a partir de su interpretación del relato de Porfirio acerca de su maestro, que Plotino no se interesaba por una exégesis literal,⁹ una exégesis que analizara palabra por palabra, pero tampoco practicaba una exégesis alegórica, tal como se hacía sobre los textos de Homero.¹⁰ Charrue entiende que el tipo de exégesis practicada por Plotino debe caracterizarse como "filosófica",¹¹ es decir, intenta encontrar en diversas obras y aun en pequeñas secciones de obras antiguas, incluso en frases cortas o palabras aisladas,¹² los rastros de una verdad originaria. Plotino entiende que cada uno de los pensadores antiguos se encuentra próximo a la verdad, algunos más que otros, y que su propia concepción de la verdad debe construirse a partir de una argumentación o demostración de las tesis de sus predecesores.

Ya Eon había explicado:

... si es verdadero, como es la opinión de Plotino, que las tres hipóstasis están presentes en el alma, están presentes en toda alma: toda otra opinión envuelve al menos el presentimiento, todo mito sugerirá alguna cosa, toda doctrina comentará esta presencia.¹³

13. Cfr. Eon (1970: 262).

La exégesis, por tanto, es una relación “gracias a la cual la multiplicidad de doctrinas particulares, a pesar de su diversidad, conserva la identidad de la verdad originaria que las múltiples doctrinas explican”.¹⁴

14. Cfr. Eon (1970: 261).

De este modo, Eon insiste en que la tarea exegética está íntimamente relacionada con la propia doctrina plotiniana y que, a sus ojos, todos aquellos que han reflexionado acerca de la verdad tienen un aspecto de ella, a tal punto que no solo se encuentra en los filósofos antiguos, sino que las opiniones corrientes o los mitos son también comentarios de una misma verdad. La tarea del exégeta, de aquel que emprende una exégesis filosófica, consistirá en tomar aquellos aspectos que considera más próximos a la verdad y en intentar demostrarlos mediante argumentos que los validen. El criterio de validación, como sostiene Eon, es circular:

... la validación de la opinión plotiniana no descansa sobre la autoridad de ella o de las doctrinas invocadas del pasado, tomadas en su particularidad, y puestas como absolutas sin someterlas a crítica. Ella descansa, lo que es totalmente diferente, sobre el acuerdo entre esta opinión y esas doctrinas, en la medida en que esta convergencia significa la verdad originaria. Esto implica una suerte de círculo de validación: la doctrina del pasado se ofrece como garantía de la verdad de la tesis propuesta por Plotino; pero, a la inversa, es en la tesis de Plotino que tal doctrina ve su autoridad demostrada, es en ella donde se manifiesta su derecho de legislar en el presente. Y, en definitiva, la garantía fundamental es la seguridad de estar en contacto con la verdad originaria que la proporcionó.¹⁵

15. Cfr. Eon (1970: 263).

1.c. Plotino y el *Timeo*

Es cierto que en los numerosos estudios acerca de la exégesis de Plotino de la filosofía platónica no se ha prestado tanta atención a la influencia del *Timeo*¹⁶ como la que se le ha prestado a la influencia del *Parménides*, del *Sofista* o de otros diálogos. Esto podría deberse, por una parte, a que hay un acuerdo generalizado de que hay conjuntos de tratados en el seno de las *Enéadas* dirigidos especialmente a interpretar uno u otro diálogo (V 1 y VI 1, 2, 3), mientras que no hay ninguno centrado específicamente en las doctrinas del *Timeo*. Por otra parte, muchos encuentran algunas incongruencias fundamentales entre el *Timeo* y las *Enéadas*,¹⁷ al punto de que hubo quien descartó, como O'Meara, por ejemplo, que el demiurgo tuviera algún sentido en la metafísica de procesión plotiniana como intermediario entre lo sensible y lo inteligible.¹⁸ Ciertamente, la eficacia de la inclusión de esta figura del *Timeo* en la organización plotiniana de la realidad, en cuanto análoga a la segunda hipóstasis, ha sido puesta en duda debido a los marcados contrastes que entre una y otra podemos encontrar en las *Enéadas*.¹⁹

Sin embargo, Plotino admite explícitamente la relación entre su *noûs* y el demiurgo,²⁰ y declara que sus reflexiones no son nuevas, sino que surgen a partir de la influencia del *Timeo* platónico.²¹ De hecho, como afirma Dufour, cada página del diálogo, con alguna excepción, ha sido mencionada de una manera u otra por Plotino.²² Por mi parte, siguiendo a Eon, creo que es posible entender que Plotino, tal como él mismo concibe la realidad, recibe “la verdad” de Platón en el modo en que es capaz de hacerlo, tal como ocurre en su sistema ontognoseológico de hipóstasis. Es decir, al

16. Algunas de las contribuciones más destacadas respecto de la interpretación plotiniana del *Timeo* de Platón estuvieron a cargo de Charrue (1978); Dufour (2006: 207-236) y Gurtler (2002). Es cierto que, a raíz de las numerosas alusiones que Plotino realiza sobre este diálogo, los especialistas lo tienen en cuenta a la hora de explicar algunos puntos claves de la metafísica plotiniana; sin embargo, el número de trabajos dedicados especialmente a la relación entre el *Timeo* y las *Enéadas* es relativamente escaso.

17. Cfr. Majumdar (2007: 97 y ss.); O'Meara (1980: 365-378); Gerson (1993) y Opsomer (2005: 67-68).

18. O'Meara (1997: 43).

19. Cfr. Charrue (1978: 126); Dufour (2006: 215) y Opsomer (2005: 68).

20. Cfr. Emilsson (2007: 63-64).

21. Cfr. *En. V*, 1 8 4-14.

22. Cfr. Dufour (2006). De hecho, las citas y referencias al *Timeo* en las *Enéadas* son alrededor de trescientas, como puede comprobarse en el *Index Fontium* de la edición menor de Henry-Schwyzler, citada en la bibliografía.

intentar explicar la doctrina de su maestro, explica la propia mediante algunas trasposiciones y reformulaciones de, por ejemplo, la figura del demiurgo del *Timeo*.

En el presente trabajo me ocuparé de analizar algunos pasajes de las *Enéadas* en los que Plotino alude –explícita o implícitamente– al *Timeo* en función de la asimilación de su segunda hipóstasis con el demiurgo. El estudio no solamente se centra en los puntos de contacto que pueden establecerse entre ambas nociones, sino que, y fundamentalmente, aspira a explicitar aquellos contrastes que tradicionalmente se ha entendido que presentan ambas figuras. Tal explicitación tiene como objetivo mostrar que esas diferencias no implican un distanciamiento por parte de Plotino, sino que ponen de manifiesto su método exegético-filosófico.

2. La “actividad” del demiurgo y de la segunda hipóstasis

Comenzaré con el análisis del modo en que, podría entenderse, Plotino modifica, aparentemente, de modo radical las doctrinas del *Timeo* respecto de la actividad racionante del demiurgo y, consecuentemente, la generación del mundo físico a partir de una *tékhnē*. En efecto, Plotino niega que la segunda hipóstasis, la Inteligencia, tenga actividad dianoética y, de este modo, el carácter artificialista de la generación demiúrgica que implica un pensamiento, deliberación o razonamiento²³ se distancia del modo en que la segunda hipóstasis genera.

23. Cfr. *Timeo* 30 b1-4; 34 a8.

Ciertamente, Plotino insiste en aclarar, por ejemplo en III, 2 (47) 3, 4-5, que “este cosmos existe por necesidad, y nació no como resultado de un razonamiento”. Además, en V, 8 (31), 7, niega que el Hacedor de este universo hubiera planificado en su mente la tierra, el agua y todo lo que existe en el mundo y que, una vez que planificó, se dispusiera a poner manos a la obra (1-12). En efecto, si la segunda hipóstasis produjera como lo hace un artesano, su producto sería contingente –puesto que podría no haberlo hecho–²⁴ y no necesario como afirma en el tratado 47.

24. Cfr. Dufour (2006: 213-214).

En primer lugar, me ocuparé del modo en que Plotino entiende la función productiva del demiurgo en el tratado III 9 (13), 1. Allí ofrece una explicación de cómo debería entenderse el diálogo platónico en contraste con otras interpretaciones que, a sus ojos, lo han oscurecido. En segundo lugar, me concentraré en los tres primeros capítulos del tratado III 2 (47), en el que parece, explícitamente, alejarse de las doctrinas del *Timeo* respecto del carácter artificialista de la producción demiúrgica.

2.a. *El noûs y la diánoia*

En el primer capítulo del tratado III 9 (13), el planteo de Plotino consiste en desdoblar las funciones del demiurgo del *Timeo* asignando su aspecto intelectual al Intelecto y su aspecto productivo al Alma.²⁵ Esto no significa, según entiendo, la postulación de más de un demiurgo, sino que algunas características que Platón le atribuye, Plotino las desplaza a otro estadio de lo real.²⁶

25. Cfr. Dufour (2006: 215).

26. Cfr. Opsomer (2005: 69-70, 81).

El tratado comienza con la lectura que Plotino ofrece de un pasaje del diálogo platónico en el que se encuentra caracterizada la actividad demiúrgica: en 39 e, *Timeo* relata el modo en que las cuatro especies de seres vivos –el género de los dioses celestes, el género alado, el terrestre y el acuático– han sido engendradas, pues “en su labor productiva, el demiurgo pensó que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal”.²⁷

27. ἡπερ οὖν νοῦς ἐνούσας
ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἱαί
τε ἔνεια καὶ ὅσαι, καθορᾶ,
τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη
δεῖν καὶ τόδε σχεῖν (39 e7-9).

Por su parte, Plotino, en el comienzo de III 9,1, ofrece una cita –no estrictamente textual– de estas líneas en los siguientes términos:

La Inteligencia –dice Platón– ve las Ideas contenidas en el Animal esencial (*esti zôon*). Luego, el demiurgo –dice– planificó (*dienoêthe*) que las cosas que la Inteligencia ve en el Animal esencial las contuviera también este universo (*to pân êkhein*) (III, 9, 1, 1-3).²⁸

Plotino se concentra en este capítulo en analizar el pasaje 39 e7-9 del *Timeo* y plantea el problema acerca de si hay tres tipos de entidades diferentes –la Inteligencia, aquel que discurre o planifica y el animal esencial– si se trata de una o, finalmente, de dos entidades. En primer lugar, Plotino se ocupa de evaluar la relación entre la Inteligencia y las formas contenidas en el Viviente en sí; y, en un segundo momento, atenderá a la tercera entidad que él cree leer en el texto: aquella que piensa o delibera²⁹ lo que la Inteligencia contempla; puesto que, como puede advertirse, aquel que delibera no puede ser, para el neoplatónico, el demiurgo.

En una primera instancia, Plotino se pregunta si hay que entender que las Formas (*tâ eîde*) existían antes que la Inteligencia, puesto que parecería que las ve cuando ellas ya existían. Y, en este sentido, si acaso habría que concluir que el Animal esencial no es Inteligencia, sino un inteligible diferente. Ahora bien, si se acepta que se trata de entidades diferentes, cabe acordar que los inteligibles que la Inteligencia contempla están fuera de ella (puesto que el Animal esencial es diferente de ella y en él están contenidas las Ideas), de donde resulta que la Inteligencia no contendría los originales, sino las copias, hecho que contrasta con la propia caracterización plotiniana de la segunda hipóstasis.³⁰ Precisamente, en el sistema metafísico que él propone, la segunda hipóstasis se identifica con su contenido eidético. Es decir, mientras que la simplicidad absoluta es propia de la primera hipóstasis –que se encuentra más allá del pensamiento y del ser– aquello que conviene a la segunda es su carácter de uno-múltiple. Los siguientes pasajes ayudan a comprender esta noción; en V 9 (5), 5, 4-6 se lee:

Puesto que la facultad de pensar (*phroneîn*) no es en la Inteligencia un añadido, si ella piensa algo lo piensa por sí misma y si posee algo lo posee por sí misma. Si piensa por sí misma y a partir de sí misma, ella es lo que piensa.

Y en V 6 (24), 1, 3-6:

Lo que se piensa a sí mismo, en razón de su propio ser, no está separado de lo pensado, sino que, por estar unido a sí mismo, se ve a sí mismo. Ambos términos resultan, en consecuencia, una unidad [...]. Si, en cambio, lo pensante y lo pensado fuesen una unidad, pero no fuesen, además, dos términos, lo pensante no poseería lo que él piensa y, en consecuencia, tampoco sería pensante. Simple y no simple, entonces, ha de ser lo que se piensa a sí mismo.

Esta entidad una y múltiple es, para Plotino, el verdadero demiurgo³¹ que contempla su propio contenido. No parece haber dificultad aquí en establecer conexiones entre la actividad noética de la segunda hipóstasis y la actividad contemplativa del demiurgo platónico, siempre y cuando se entienda –según la interpretación plotiniana del *Timeo*– que aquel modelo contemplado no se distingue del sujeto contemplante. Hasta este punto, la letra platónica no se encuentra necesariamente forzada, no –al menos– en comparación con las formulaciones acerca del carácter de la producción demiúrgica.

En III 9, 1, aunque Plotino reconoce una diferencia conceptual entre la Inteligencia y el Animal –en cuanto uno es inteligente y el otro inteligible–, entiende que esto no implica que haya una separación real entre ambos: “<Platón> no quiere decir que lo que la Inteligencia ve esté en otro completamente distinto, sino que está en ella misma por el hecho de que ella contiene el inteligible en sí misma” (14-15).³² De este modo, Plotino lee el pasaje del *Timeo* a la luz de su propia concepción metafísica. Es decir,

28. νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῶον. εἴτα διανοήθη, φησὶν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῶον, καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν.

29. Términos que podrían expresar el significado de *diánoia*.

30. Cfr., por ejemplo, los dos primeros capítulos del tratado V 5 (32). Los tratados de la V *Enéada* aquí citados siguen la traducción de Santa Cruz y Crespo (2007).

31. Cfr. En. V 1 (10), 8, 4-5.

32. ὃ γὰρ καθορᾷ οὐ φησιν ἐν ἑτέρῳ πάντως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ νοητόν ἔχειν.

de acuerdo con el modo en que concibe su segunda hipóstasis, el neoplatónico interpreta que el demiurgo de Platón, siendo uno, se equipara con las Ideas que están en el Animal y, por tanto, contiene en su seno la duplicidad que implica lo que entiende y lo entendido (*nooûn-noetón*) y que, en última instancia, será el principio de la multiplicidad.

Ahora bien, queda pendiente el arduo problema acerca de la caracterización platónica de un demiurgo que tiene como facultad la de pensar. Respecto de esta cuestión, Plotino alude a una interpretación, algo más compleja, que afirmaría la existencia de dos tipos de Inteligencia: una inteligible, identificada con el Animal y caracterizada como una inteligencia en reposo y en unidad; y otra que entiende, que ve y que planifica, y que se identificaría con el demiurgo. Dice Plotino:

La naturaleza de la Inteligencia que ve a aquella Inteligencia autosubsistente es una actividad que proviene de aquella y ve a aquella, y viéndola se asemeja: Inteligencia de aquella porque entiende a aquella, e entendiendo a aquella es ella misma Inteligencia e inteligible de un modo distinto: por ser imitativa de aquella. Esta es, pues, la que pensó (*dianoethén*) crear (*poiēsai*) en este mundo las cuatro especies (*géne*) de animales que ve allá (17-22).³³

Aunque Plotino acepta esta última lectura como una interpretación plausible del texto platónico, no la encuentra satisfactoria³⁴ puesto que, como se verá inmediatamente, el neoplatónico considera que Platón no identificaba al “que piensa” (*tó dianooúmenon*) con la Inteligencia y el Animal.³⁵ En este sentido, Plotino se estaría distanciando de aquellos que conciben una naturaleza doble del demiurgo, en cuanto *noûs-noetón*, por una parte, y *dianooúmenon*, por otra, pues el neoplatónico interpreta que en el relato de Timeo hay una referencia a otra entidad, diferente del demiurgo: “... pero ¿quién es ese tercero, el que planificó (*dienoéthē*) producir (*ergásasthai*), crear (*poiēsai*) y dividir (*merísai*) él mismo las cosas que la Inteligencia vio que estaban en el Animal?” (27-29).³⁶

Sobre este punto, Gurtler observa que lo que Plotino está indicando es que la dificultad está en el *Timeo* mismo: el Intellecto no solo piensa lo que está hecho en el universo físico, sino que lleva a cabo el hacer y dividir, que son funciones claramente inapropiadas para su naturaleza eterna e indivisible. Plotino intenta resolver esta cuestión argumentando que, si bien es la Inteligencia la que dividió, puesto que las cosas divididas provienen de ella, sin embargo, en tanto ella permanece indivisa y lo dividido es otra cosa que ella –es decir: las almas–, no es ella misma quien divide en almas sino que el Alma, la tercera hipóstasis, las dividió en una multiplicidad de almas. De este modo, Plotino está forzado a concluir que debe haber un tercero, otro que el Intellecto y el Viviente en sí, que sea capaz de hacer la división necesaria en la generación del mundo sensible.³⁷

Es decir, el pensamiento (*he diánoia*) no es una actividad de la Inteligencia, sino que es propia del Alma, que es quien divide en una naturaleza divisible (*en meristēi phýsei*).³⁸ Finalmente, en las líneas 34-35 se lee: “Por eso dice <Platón> que la división es propia del Tercero y que se da en el Tercero por razón de que pensó (*hóti dienoéthē*)”.³⁹ Ahora bien, en rigor, el Alma hipóstasis en cuanto tal tampoco presenta como actividad propia la deliberación; ¿qué entidad está, entonces, representada por ese Tercero? Ciertamente es la tercera hipóstasis quien, contemplando las Formas inteligibles, organiza la materia para generar los cuerpos a través del alma del mundo. Sobre el modo en que esto se realiza, explica Brisson:

... la organización a la que somete a la materia resulta de la acción de las fórmulas racionales (*lógoi*) que, en el Alma hipóstasis, corresponden a las formas inteligibles, y se hallan en estado de dispersión y no de simultaneidad como las formas

33. τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὁρώντος ἐκείνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνέργειάν τινα ἀν' ἐκείνου, ἢ ὁρᾷ ἐκείνον. ὁρώντα δὲ ἐκείνον οἶον ἐκείνον εἶναι νοῦν ἐκείνου, ὅτι νοεῖ ἐκείνον. νοοῦντα δὲ ἐκείνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμνησθαι. τοῦτο οὖν ἐστὶ τὸ διανοηθέν, ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ, ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποιῆσαι ζῶων γένη τέσσαρα.

34. Dodds (1960: 19-20), por ejemplo, ha detectado en aquel pasaje una alusión al segundo dios de Numenio, caracterizado como un demiurgo doble (f. 21) a quien se le asigna tanto la actividad noética cuanto las operaciones dianoéticas que dan lugar al devenir. A partir de esta alusión por parte de Plotino, el especialista lo encuentra en contradicción con *En. II*, 9 (33), 6, 14-24, en el que el neoplatónico sostiene que pensar que hay un doble intelecto, uno en reposo y otro en movimiento, es producto de una mala lectura del pasaje 39e del *Timeo* de Platón (se refiere a la lectura gnóstica). En relación con Numenio, Plotino rechaza caracterizar al primer principio como *noûs*, por una parte, y prefiere concebir al demiurgo no como doble, sino como uno-múltiple en cuanto *noûs-noetón* separándolo definitivamente del ámbito del devenir. Dodds sostiene, en suma, que mientras en el tratado 13, Plotino se encontraba muy cerca de las doctrinas de Numenio, en el tratado 33 la distancia entre uno y otro se encuentra más acentuada. Sin embargo, la idea de la proximidad entre el Plotino de *En. III* 9, 1 con Numenio comienza a debilitarse si, como Opsomer, se considera que en este tratado la posibilidad de un intelecto doble (uno en reposo y otro en movimiento) también se encuentra rechazada (tal como en el tratado 33) puesto que el demiurgo del *Timeo* no deja de equivaler a la segunda hipóstasis, ni el Alma hipóstasis ni el alma del mundo pueden ser denominadas demiurgo ya que su tarea, a los ojos de Plotino, depende de este sin por eso identificarse con él. Cfr. Opsomer (2005: 91-96).

35. Cfr. *En. III* 9, 1 23-24.

36. τὸ δὲ τρίτον τί, ὃ διανοήθη τὰ ὁρώμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῶνι κείμενα αὐτὸ ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι καὶ μερίσαι.

37. Cfr. Gurtler (2002: 104).

38. Cfr. *En. III* 9, 1 29-37.

39. Διὸ καὶ φησὶ τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διανοήθη.

inteligibles en el Intelecto. Y porque el Alma del mundo utiliza esas fórmulas racionales que se hallan en ella de un modo aun inferior, ella llega a organizar la materia de modo de hacer que todos los cuerpos lleguen a ser.⁴⁰

Entonces, el universo es generado mediante la parte inferior del alma del mundo⁴¹ que se orienta siempre hacia la parte superior que se mantiene próxima a lo inteligible;⁴² y estas fórmulas racionales o *lógoi* (a las que acabamos de hacer referencia en la cita de Brisson) serían imágenes de las Formas Inteligibles que el Alma hipóstasis contempla. Así, el papel de la segunda hipóstasis deviene central en la producción de lo sensible puesto que ella es quien tiene en sí misma las Formas inteligibles y se identifica, como se señaló antes, con ellas. En términos de Dufour: “Este demiurgo transmite las Formas al Alma, que solo puede recibirlas en tanto que ellas se fraccionan en *lógoi*. Estos *lógoi* pasan al alma del universo, más precisamente a su parte inferior, la que los transmite a la materia”.⁴³

Hasta aquí pudo observarse que, a diferencia de la caracterización platónica del demiurgo, la Inteligencia plotiniana no piensa ni delibera; pero ¿es correcto afirmar que el Alma sí lo hace? En V, 1, 3 Plotino define: “Por proceder de la Inteligencia el Alma es, pues, intelectual y su inteligencia se ejerce en los razonamientos” (12-14). Y en V, 1, 7, dice: “... la prole de la Inteligencia es una cierta razón y una subsistencia, la potencia dianoética” (42-43). A este respecto, Gurtler advierte que Plotino usa términos como *logismós* para describir su conocimiento en contraste con el *noûs* (actividad intelectual) que caracterizan al Intelecto en sí mismo. El significado de estos términos viene directamente del carácter discursivo del razonamiento humano, pero tal discursividad es imposible en el caso de la hipóstasis del Alma, que está completamente dentro del mundo inteligible.⁴⁴

Más aún, es claro que Plotino rechaza atribuirle al demiurgo un tipo de generación artificialista. Sin embargo, es preciso recordar la afirmación de III, 2, 3 (οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου): es el cosmos el que no es producto de un cálculo. Quien haya sido su progenitor (llámese demiurgo, alma del mundo, naturaleza) no ha recurrido a un razonamiento o planificación al engendrarlo. En este sentido, Opsomer, por ejemplo, asegura que hay “hacedores” en todo el descenso a la naturaleza y todos los agentes en la línea de producción producen sin movimiento y sin esfuerzo. Desde la perspectiva del *Timeo*, afirma este autor, esto es sorprendente.⁴⁵ No obstante, concluye que Plotino no parece rechazar que el alma del mundo sea demiúrgicamente activa –aunque él normalmente reserva el término “demiurgo” para el Intelecto y al alma la llama “hacedora” (*poiētēs*)–. Así, es posible sostener, con Opsomer,⁴⁶ que Plotino distingue entre dos principios de producción del cosmos: el demiurgo y el alma del mundo. Además, diferencia diversos estadios de producción del cosmos dentro del ámbito del alma: el alma del mundo y la naturaleza. Su actividad es llamada *poieîn*, aunque ambas sean sin movimiento, como puede concluirse del tratado III, 8 (30). Lo que Plotino niega es la noción del alma como demiurgo real que actúa desde su propia iniciativa después de haberse alejado de la contemplación estable del intelecto y habiéndose apoyado, en cambio, en la deliberación.⁴⁷

Para elucidar esta cuestión, es preciso establecer qué entiende Plotino por *logismós* y *diánoia*. A este respecto, Gurtler –a propósito de su análisis de los pasajes del tratado V, 1 citado antes– sostiene que Plotino pone el énfasis en la naturaleza y función intermediaria del alma –puesto que sirve como un vínculo ontológico entre el mundo inteligible y el sensible–. Así, el Alma tiene una planificación en sí misma anterior a la división de los cuerpos realizada por el alma del mundo, aunque el alma del mundo tampoco delibera cuando divide. Entonces, el significado de los términos *logismós* y *diánoia* (y sus cognados) que Plotino usa no puede tener el carácter discursivo propio del razonar humano en la hipóstasis del Alma y en el alma del mundo. Su utilización responde, afirma este autor, a la distinción de dos aspectos del ser y del conocer del alma, en conformidad con su teoría de los dos actos: el acto intelectual mediante el

40. Brisson (2003: 20). Cfr. Opsomer (2005: 89-91), quien analiza detenidamente –a partir de varios pasajes de las *Enéadas*– el proceso de generación de lo sensible.

41. Me refiero a la Naturaleza, que, en términos de Brisson, puede definirse como una potencia que corresponde a la parte inferior del Alma del mundo, la parte que entra en contacto con la materia. Cfr. Brisson (2003: 20).

42. Cfr. *Enéadas*, II, 3, 18, 10-21.

43. Cfr. Dufour (2006: 212).

44. Cfr. Gurtler (2002: 102).

45. Cfr. Opsomer (2005: 90).

46. Opsomer concentra su atención en el tratado IV, 4 (28).

47. Cfr. Opsomer (2005: 97).

cual se identifica con el Intelecto y este acto mediante el cual su propia identidad como alma se revela generando el cosmos sensible. Este segundo acto toma el nombre de lo que produce, pero debe tener una naturaleza más compatible con lo inteligible. Así, cuando se atribuye “razón”, “pensamiento” o “planificación” a esas acciones más altas, no pueden ser entendidas en sentido discursivo, sino indicando su subordinación a otro nivel más alto.⁴⁸

48. Cfr. Gurtler (2002: 107-108); cfr., además, En. VI 7 (38), 1, 28-43.

2.b. El *noûs* y la *prónoia*

Asimismo, es posible encontrar el mismo tipo de desplazamiento cuando Plotino dedica dos tratados a la *prónoia*, término utilizado por Platón en el *Timeo* para designar una actividad del demiurgo gracias a la cual se generó este cosmos (30 b6-c1). En los tratados III 2 y III 3 (47-48) (que Porfirio tituló *Acerca de la prónoia I y II*), Plotino se pregunta por qué, si existe la providencia, hay males en este cosmos, lo cual comporta explicar cómo es posible que existan males “aquí” si nada hay malo en el modelo inteligible. Me concentraré en los primeros tres capítulos del tratado III 2 dejando de lado cuestiones clave, fundamentalmente respecto de la relación entre la *prónoia* y la tercera hipóstasis y respecto de la distinción entre dos tipos de *lógos*, con el fin de circunscribir el análisis al problema de la intervención de esa actividad racional del demiurgo y de la segunda hipóstasis a la hora de generar el mundo.

En el primer capítulo del tratado III 2, Plotino comienza rechazando que la composición del todo se haya dado por espontaneidad o azar (τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ) y se propone investigar el modo en que cada cosa ha sido generada y cómo ha sido producida. Precisamente, afirma, hubo quien puso en duda la existencia de la providencia hasta el punto de negarla o, incluso, hubo quienes afirmaron que el todo fue generado por un demiurgo malo. En este tratado, Plotino argumenta que la *prónoia* gobierna toda la generación y explica, asimismo, el motivo de los desvíos del hombre. Ciertamente, en los tratados sobre la *prónoia* se encuentran presentes nociones que Platón expuso, como explica Dufour, en el décimo libro de las *Leyes*; sin embargo, es posible hallar argumentos que recuerdan fuertemente al *Timeo*.

De hecho, respecto de la imperfección de lo generado, Platón ya había introducido esta cuestión en *Timeo* 30 az cuando, a propósito de explicar la generación en términos del pasaje del desorden al orden, decía: “Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo...” (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν...). De estas líneas, cabe reparar en el *katà dýnamin* pues es una restricción que, según Brisson, es un *leitmotiv* en todo el *Timeo*.⁴⁹ La pregunta sería por qué el demiurgo no puede realizar su tarea de modo completo o perfecto, sino que hay una limitación en cuanto al resultado de su producción. Es claro que la posibilidad limitada es propia de lo que es imagen y no atañe al modelo que, por definición, no carece de nada, ni parece ser una insuficiencia de la causa, puesto que el demiurgo es bueno y la mejor de las causas.

49. Cfr. *Timeo*, 32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d. Cfr. Brisson (1992: 231, n. 120).

50. λογισάμενος οὖν ἤρρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.

51. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώμῃ τι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἀριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος, οὕτως οὖν διὰ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἐννοῦν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

En su afán de generar un todo que sea lo mejor posible, *Timeo* afirma, en 30 b1-3, que el demiurgo: “Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia”.⁵⁰ Ya Platón da cuenta de que el orden inteligente o racional de este mundo es tal gracias a la bondad del demiurgo. Al respecto, *Timeo* continúa en 30 b4-c1:

En virtud de esta reflexión, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el todo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor. De este modo, pues, conforme a un razonamiento verosímil, hemos de decir que este cosmos, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia se generó por la *prónoia* del dios.⁵¹

Es evidente que el orden cósmico es el resultado de un razonamiento de quien evalúa qué es lo mejor, y, como lo que tiene inteligencia es mejor que lo que no la tiene, el demiurgo, gracias a este razonamiento y gracias a la *prónoia* (previsión racional), “decide” imprimir inteligencia en lo generado.

Entre las incongruencias que algunos encuentran fundamentales entre el *Timeo* y las *Enéadas* de Plotino,⁵² el hecho de que en el diálogo platónico se le atribuya una actividad racional a la causa demiúrgica parece ser la más difícil de explicar para quien intente establecer los puntos de continuidad entre ambas obras. Por tanto, en función de echar algo de luz sobre esta dificultad, analizaré, en primer lugar, el modo en que Plotino entiende la *prónoia* en el primer capítulo de III 2.

En este texto, Plotino, con vistas a discutir con aquellos que sostienen que o bien no existe la *prónoia* o bien que el mundo fue generado por un demiurgo malo, distingue entre dos tipos de *prónoia* (I 15-30): una es la que tiene por objeto lo particular y que consiste en calcular, antes de obrar, cómo hay que realizar alguna cosa o dejar de realizarla si es de las que no deben ser realizadas, o cómo podemos lograr o dejar de lograr alguna cosa (III, 2 1 10-13);⁵³ la otra se supone (ὑποθέμενοι) que tiene por objeto al todo⁵⁴ (III 2, 1 13-15).⁵⁵ Para fundamentar la existencia de la *prónoia* más alta, la universal que ha sido supuesta, Plotino se vale de la interpretación no literal del relato de *Timeo*, es decir, argumenta en función de que el cosmos existe siempre, sin comienzo cronológico. El argumento tiene, además, un supuesto muy importante que es que el dios no razona. Primero afirma que si el cosmos hubiera empezado a existir, el dios pudo haber razonado y previsto cómo podría haberse originado y cómo podría ser lo más perfecto posible (προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ, ὥς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν, καὶ ὥς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατόν εἶη). Entonces, la *prónoia* que le corresponde a ese dios sería la que tiene por objeto lo particular.

Pero Plotino sostiene que el cosmos existe siempre; entonces concluye:

... podríamos decir correcta y consecuentemente que la *prónoia* es, para el todo, que el cosmos esté en conformidad con la inteligencia, y que la inteligencia existe antes que él, no porque sea anterior en el tiempo, sino porque <el todo> es desde la inteligencia (παρὰ νοῦ ἔστι) y porque <la inteligencia> es anterior a él por naturaleza y causa de él a modo de (οἶον) arquetipo y de modelo, siendo él <el todo> una imagen de ella y existiendo y subsistiendo siempre gracias a ella (δι' ἐκεῖνον) (III 2, 1 21-26).⁵⁶

La conclusión a la que llega, que la *prónoia* de lo universal (que se distingue de la de lo particular) es la medida racional del cosmos que depende del *noûs*, parece fundamentarse en su propia interpretación de la generación del cosmos que Platón formuló en el *Timeo*. En efecto, en este pasaje, Plotino alude claramente a algunas de las notas más relevantes del proemio: el todo es una imagen del modelo, el modelo es causa. Por tanto, parece indudable que Plotino está retomando nociones del *Timeo*, aunque, es claro, su lectura se encuentra ya dirigida por su propia perspectiva.

En el capítulo siguiente de este mismo tratado (III 2, 2), Plotino declara: “Pero lo generado no se ha generado por el razonamiento (λογισμῶ) de que debía generarse, sino por la necesidad de una segunda naturaleza” (III 2, 2, 8-9).⁵⁷

Si, hasta el momento, interpretaba el relato de *Timeo* mediante criterios que no se oponían necesariamente a lo que el diálogo mismo afirma, ahora, respecto del razonamiento, parece haber una oposición explícita.

En efecto, en los pasajes del *Timeo* aludidos antes, Platón dice que el demiurgo “descubrió después de razonar” (λογισάμενος οὖν ηὔρισκεν), en 30 b1; y en 30 b4

52. Cfr. nota 15.

53. Πρόνοιαν τοίνυν τὴν μὲν ἐφ' ἐκάστῳ, ἥ ἐστὶ λόγος πρὸ ἔργου ὅπως δεῖ γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι τι τῶν οὐ δεόντων πραχθῆναι ἢ ὅπως τι εἶη ἢ μὴ εἶη ἡμῖν, ἀφεῖσθαι.

54. ἥν δὲ τοῦ παντὸς λέγομεν πρόνοιαν εἶναι, ταύτην ὑποθέμενοι τὰ ἐφεξῆς συνάπτωμεν.

55. Además, en este mismo tratado III 2 y en el siguiente se distinguen dos tipos de *lógos*, uno superior que coincide con la *prónoia* y uno inferior que es el que se mezcla con la materia cuando el mundo sensible es generado. Cfr. III 2, 7 6-12, III 2, 15 9-15, III 2, 16 20-23, III 3, 4 38-40, III 3, 6, 7-8.

56. τὴν πρόνοιαν ὁρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγομεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἔστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἰτίος τούτου ἀρχέτυπον οἶον καὶ παράδειγμα εἰκόνας τούτου ὄντος καὶ δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεί...

57. γέγονε δὲ οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκη.

afirma que, gracias o a causa de la razón o del razonamiento o de la reflexión (de qué es lo mejor, etcétera), el demiurgo puso la inteligencia en un alma, etcétera. Parece haber una tensión entre esos pasajes y el del segundo capítulo de III 2. Esta tensión se encuentra reforzada, a mi juicio, por el hecho de que en el capítulo anterior, recién analizado, Plotino se expresa en términos muy parecidos a los empleados en los párrafos precedentes a la ocurrencia del término *prónoia* en el *Timeo*. Precisamente en esos párrafos, Platón incluye el *lógos* como propio del demiurgo, y Plotino, por su parte, a propósito de este tema, niega al *lógos* como participante en la generación de lo generado. Entiendo que esta cuestión se relaciona esencialmente con el modo en que Plotino se apropia de las doctrinas platónicas del *Timeo*, aunque, como se ve, opera un desplazamiento.

En efecto, Plotino continúa afirmando, en este segundo capítulo de III 2, que el primero (el *noûs*) produce (ποιεῖν) por tener una gran potencia y que no busca producir:

... si lo buscara, ya no lo tendría por sí mismo ni como resultado de su propia esencia, sino que sería como el artesano (τεχνίτης), el cual posee su creatividad (ποιεῖν) no por sí mismo, sino como algo adventicio, por haberla adquirido con el aprendizaje (μαθεῖν) (III 2, 2, 10-15).

Claramente, está asociando el τεχνίτης con el aprender en el tiempo y, combinando este pasaje con el anterior, podemos asociarlo con el razonar.⁵⁸ En el *Timeo*, hasta 30 c1, Platón había designado al generador del todo con diversos nombres y muchos de ellos aludían a expertos en diferentes *tékhnai*. Se ha entendido que en este punto es claro el distanciamiento que Plotino pretende establecer respecto del texto del *Timeo*.

Tal distanciamiento, sin embargo, no debe ser entendido necesariamente como una oposición, sino, tal vez, como una aclaración pues esa “razón” (*lógos*) que Platón le atribuía al demiurgo Plotino la atribuye, en las líneas siguientes, a la Inteligencia no como algo propio –en sentido estricto– de sí misma (tal como ocurre con la *prónoia*, que en sentido estricto le corresponde al Alma), sino como algo propio que de ella deriva.⁵⁹ De hecho, la Inteligencia ofrece algo de sí misma (τι ἑαυτοῦ, 15-17).⁶⁰ Ese algo es la razón. Al respecto, Santa Cruz explica que el *lógos* aparece así como la actualización del poder productor de la Inteligencia que se expande sobre la materia. El mundo sensible surge y se conserva en la existencia a partir de la Inteligencia y del *lógos* que de ella procede. Así, el *lógos* es el medio del cual se vale la inteligencia para organizar el mundo sensible.⁶¹

Podría pensarse que este *lógos* que forma parte de la producción noética es una respuesta aclaratoria acerca de cómo entender el llamado “primer axioma” del proemio de *Timeo* a su relato. En efecto, en 28a, luego de distinguir el ser del devenir, *Timeo* explica que el ámbito del ser se aprehende por la *nóesis* “con ayuda o mediante la razón” (μετὰ λόγου). Ese “medio” para aprehender, a su vez, puede considerarse como un “medio” para generar si se acepta la interpretación según la cual es plausible relacionar la acción contemplativa con la acción noética y con la acción productiva en el *Timeo*. Al menos, según creo, es así como pudo haberlo entendido Plotino.

En el capítulo 3 de III 2, Plotino retoma aquellas nociones vistas en los pasajes analizados del *Timeo*. En efecto, comienza diciendo:

Y no sería adecuado quien lo culpara <al cosmos> por no ser bello y por no ser el mejor de las cosas que <tienen> cuerpo (οὐδὲ τῶν μετὰ σώματος οὐκ ἀρίστω), ni quien acusara (αἰτιάσαιτο) al causante de su existencia (τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι). Porque, en primer lugar, este cosmos existe por necesidad (ἐξ ἀνάγκης), y nació no como resultado de un razonamiento (οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου), sino porque

58. En III 2 (47), 11 5, a propósito de explicar el modo en que la razón dispone las cosas que son, Plotino utiliza el ejemplo del . En el capítulo 13, línea 20, también habla de una τέχνη θαυμαστή, refiriéndose al modo en que están hechas las cosas de acá.

59. Acerca del estatus ontológico del *lógos* en este tratado de Plotino, ver Santa Cruz (1979: 82 y ss.).

60. Νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο. Οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυεῖς. (III 2, 2 15-17).

61. Cfr. Santa Cruz y Crespo (2007: 229, n. 805).

existe una naturaleza superior que engendra por naturaleza algo semejante a sí misma. En segundo lugar, aunque el hacedor fuera una razón (εἰ λογισμὸς εἴη ὁ ποιήσας), no se avergonzaría de su producto, pues produjo un todo sumamente bello, autosuficiente y amigo de sí mismo y de sus propias partes.

Considero que en este pasaje pueden encontrarse nociones similares a las de 29 az del *Timeo* (a propósito de la aplicación del tercer axioma) en el que se establece la bondad del demiurgo (pues es la mejor de las causas) y la belleza del cosmos.⁶² Este pasaje del *Timeo* culmina recordando que el cosmos “como fue engendrado de este modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia (φρονήσει), y según lo que es idéntico”.

Plotino –en el pasaje citado de III 2, 3– sostiene que el cosmos es *kalós* y *áristos* aludiendo –según entiendo– a este tramo del *Timeo*, pero vuelve a recalcar que el cosmos no nació como resultado de un razonamiento o reflexión. Es interesante, entonces, este movimiento análogo al anterior. En el seno de una especie de “repetición” del texto platónico incluye una diferencia. Sin embargo, no se trata de defender una posición diferente, sino de aclarar que el razonamiento, el *lógos*, no es una actividad-facultad que el demiurgo/*noûs* realice efectivamente, sino que es el “instrumento” que utiliza para la generación. Si se entiende ese *lógos* como un instrumento, puede entenderse el desplazamiento que Plotino realiza del λογισάμενος de 30 b1 y del διὰ τὸν λογισμὸν de 30 b4 del *Timeo*.

Más aún, en este tratado III 2 hay una diferencia entre *prónoia* y *logismós*. Mientras que la *prónoia* puede darse en lo particular y también en lo universal y, por tanto, “preside” la generación,⁶³ la razón interviene pero no “preside” la actividad generadora del *noûs*, el mundo no es el resultado de una elección, de una elección deliberada, sino que el *noûs* produce por su propia perfección.⁶⁴ La potencia de producir es connatural y en eso se distingue del tipo de producción artesanal. No hubiera podido no producir. En efecto, mucho más adelante, en el capítulo 14, por ejemplo, Plotino distingue la inteligencia del *logismós* en referencia al orden del cosmos (1-4).

Tal vez sea este el modo en que Plotino intenta explicar la *prónoia* y el *logismós* del *Timeo*. De hecho, insisto, el término *prónoia* en el diálogo aparece en el contexto en el que Timeo está explicando, justamente, que, gracias al razonamiento, el demiurgo situó el *noûs* en el alma y el alma en el cuerpo, y en el tratado III 2, como se vio, Plotino explica el modo en que, desde el *noûs*, la racionalidad se introduce en la materia, es decir, el modo en que el mundo sensible se genera. Por otra parte, en ese tramo del *Timeo* había aparecido, en el párrafo inmediatamente anterior, el pasaje del desorden al orden en manos del demiurgo, y es, justamente, en III 2, donde Plotino establece, en términos de Santa Cruz, que: “el *lógos*, expresión de la *dýnamis*, de la fuerza productora de la inteligencia que se va a proyectar sobre lo sensible, es el elemento que procura orden, armonía y proporción al devenir”.⁶⁵

Asimismo, cabe aclarar que en el pasaje 30 b4 del *Timeo* (que sirvió como punto de partida para todo este análisis) se recuerda que nos encontramos inmersos en el discurso verosímil y, según él, “este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia se generó por la *prónoia* del dios” (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν). Creo importante destacar que Plotino es bien consciente de su lectura del relato verosímil. Por eso se permite establecer distinciones; según el relato verosímil, hay dos *prónoiai* y dos *lógoi*: una de lo universal y una de lo particular, uno superior y otro inferior. Plotino estaría intentando establecer que, en este pasaje del *Timeo*, Platón se está refiriendo con *prónoia* a la que Plotino designa como universal y con διὰ τὸν λογισμὸν, al *lógos* superior; esto es, Plotino podría estar suponiendo que la aclaración

62. “Así pues, si este mundo es bello y su demiurgo bueno, es evidente que miró al que es eterno, pero si es lo que no está permitido decir a nadie, a lo que es generado. Ahora bien, a todos es evidente que el demiurgo miró al que es eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas generadas, y su artifice la mejor de las causas. Por esto, como fue engendrado de este modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia, y según lo que es idéntico” (εἰ μὲν δὲ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός, ὅλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίου ἔβλεπεν. εἰ δὲ ὁ μὴ εἰπεῖν τιτι θέμις, πρὸς γεγονός, παντὶ δὲ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίου. ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὲ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ ταῦτα ἔχον δεδημιουργηται).

63. Es cierto que, de suyo, el responsable último de la providencia es el Uno-Bien, que la garantiza con su sola presencia. Pero, estrictamente hablando, aun la Inteligencia está más allá de la providencia, que propiamente es tarea del Alma.

64. III 2 (47), 2 9-12.

65. Cfr. Santa Cruz (1979: 81).

del discurso verosímil estaría habilitando a Timeo a traspolar nociones que apuntan a lo particular (como *prónoia*) o que requieren un tiempo (*logismós*) hacia el ámbito de lo universal y eterno.

3. Conclusiones

Ciertamente, tanto en III 9, 1 como en los primeros capítulos del tratado III 2, Plotino realiza un desplazamiento de algunas nociones del *Timeo* platónico hasta el punto que, incluso, podría entenderse que culmina en una incompatibilidad doctrinal. Sin embargo, he intentado mostrar que tal desplazamiento no surge de una polémica, sino que lo que parece hacer Plotino en estos tratados respecto, en este caso, del diálogo platónico, es una reconsideración crítica para acentuar la continuidad.

En este sentido, puede afirmarse que, a partir de las dificultades que resultan a la hora de establecer conexiones simétricas entre los componentes de un sistema filosófico y otro (un caso ejemplar es el carácter artificialista de la producción demiúrgica), puede advertirse que justamente son esas dificultades las que llaman a la reflexión que posibilita una reconsideración y reelaboración. Es cierto que Plotino no ha ofrecido de modo conclusivo una interpretación correcta y acabada de la letra platónica; no obstante, dialogando con ella y con toda la tradición histórico-filosófica de la que forma parte, ha permitido repensar a Platón en función de su lectura. En este sentido, entiendo correcto afirmar que la inclusión de la figura del demiurgo en su sistema metafísico se acerca más a una necesidad doctrinal que a una simple inquietud exegética.

Recibido: diciembre de 2013. Aceptado: febrero de 2014.

Bibliografía

- » Bréhier, E. (1953). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires, Sudamericana.
- » Brisson, L. (1992). *Platon, Timée/Critias*, trad., intr. et n. par L. B. Paris, Flammarion.
- » ——— (2003). “La oposición *phúsis* / *tékhnē* en Plotino”, trad. cast. Santa Cruz y Crespo, en *Synthesis* [on line] 10, 11-29. Consultado en <http://www.scielo.org.ar/pdf/synth/v10/v10ao2.pdf>
- » Charrue, J. M. (1978). *Plotin lecteur de Platon*. Paris, Les Belles Lettres.
- » Claghorn, G. S. (1954). *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. Martinus, Nijhoff.
- » Dillon, J. (2003). “The Timaeus in the Old Academy”, en Reydams-Schils, G. (ed.), *Plato's Timaeus as a Cultural Icon*. Notre Dam-Indiana, University of Notre Dame Press, 80-94.
- » ——— (2005). *The Heirs Of Plato: A Study Of The Old Academy (347-274 BC)*. Oxford, Oxford University Press.
- » Dodds, E. R. (1960). “Numenius and Ammonius”, en *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, t. V. Genève-Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1-61.
- » Dufour, R. (2006). “Tradition et innovation: Le *Timée* dans la pensée plotinienne”, en *Études Platoniciennes* 2. Paris, Les Belles Lettres, 207-236.
- » Emilsson, E. K. (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford, Clarendon Press.
- » Eon, A. (1970). “La notion plotinienne d'exégèse”, en *Revue Internationale de Philosophie* 92, 252-289.
- » Ferrari, F. (2005). “Interpretare il *Timeo*”, en Leinkauf, T. y Steel, C. (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations Of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Leuven, Leuven University Press, 1- 13.
- » Gerson, L. P. (1993). “Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?”, en *Review of Metaphysics* 46, marzo.
- » Gurtler, G. M. (2002). “Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality”, en WAGNER, M. F., *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads*. New York, State University of NY Press, 99-124.
- » Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1982). *Plotini opera*, III: *Enneads VI*. Oxford, Editio Minor, Oxford Classical Texts, Oxford University Press.
- » Igal, J. (1982). Porfirio, *Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*, intr., trad. y notas de J. I. Madrid, Gredos, Vol. 1.
- » ——— (1985). Plotino, *Enéadas III-IV*, intr., trad. y notas de J. I. Madrid, Gredos, Vol. 2.
- » ——— (1998). Plotino, *Enéadas V-VI*, intr., trad. y notas de J. I. Madrid, Gredos, Vol. 3.
- » LISI, F. (1996). *Platón, Timeo*, en *Diálogos*, Vol. VI, intr., trad. y notas de F. L. Madrid, Gredos.
- » Majumdar, D. (2007). *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense. A Pantomime*. Aldershot, Ashgate Publishing.

- » O'Meara, D. (1980). *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus*. Leiden, Brill.
- » Opsomer, J. (2005). "A Craftman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus", en *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leinkauf, T. y Steel, C. (eds.). Leuven, Leuven University Press, 67-102.
- » Reale, G., (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona, Herder.
- » Rivaud, A. (1956). *Platon, Oeuvres Complètes, Timée-Critias*, texte établi et traduit par A. R. Paris, Belles Lettres, tomo X.
- » Santa Cruz, M. I. (1979). *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Paris, Presses Universitaires de France.
- » ——— (2000). "La concepción plotiniana del filósofo", en *Kléos* 4, 9-30.
- » Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (2007). Plotino, *Enéadas, Textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de M. I. S. C. y M. I. C. Buenos Aires, Colihue.
- » Tarrant, H. (2006). Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis, translated with an introduction and notes by H. T., with a general introduction by Baltzly, D. and Tarrant, H. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Vernant, J. P. (1994). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XXI.